محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في نقد الأديان

من خلال نظريته في مقاصد الشريعة

الدكتور محمد بوالروايح

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

المقدمة: يعد ابن عاشور واحدا من رجال الفكر الإسلامي في بعده التراثي وسمته الحداثي، وهو إلى جانب ذلك علم موسوعي كتب في أصول الفقه وأصول التشريع كما كتب في الشعر والنثر، وكل هذا قد نوهت به الدراسات التي تناولت حياة ابن عاشور ومصادر فكره، ولكن ما لم يحظ بالاهتمام اللازم من فكر ابن عاشور هو منهجه في نقد الأديان، ولذلك رأيت أن أستنبط هذا المنهج من مجموع ما كتبه ابن عاشور موصولا بنظريته في مقاصد الشريعة، وقد جاء الموضوع من قسمين قسم يتناول حياة ابن عاشور ومصادره في نقد الأديان وقسم يتناول منهجه في نقد الأديان من خلال نظريته في مقاصد الشريعة.

1– **حياة محمد الطاهر بن عاشور ومصادره في نقد الأديان:** هو كما يقول عنه محمد بوزغيبة[1] في دراسة له لفتاواه إنّه محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور ولد سنة 1296 هـ/ 1879 بقصر جدّه للأم الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتّور[2] بضاحية المرسى، وأسلافه من الأندلس ثمّ هاجروا إلى مدينة سلا بالمغرب الأقصى ثم انتقلوا إلى تونس أمّا جدّه

1-بوزغيبة محمد بن إبراهيم، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور "جمع وتحقيق"، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، م يراجع: قسم الدّراسات والنّشر بالمركز، دبي، 1425 هـ 2004 م، ص. 11

2-تولّى الشيخ بوعتور الوزارة الكبرى في الحقبة الأولى من الاستعمار، انظر بوزغيبة محمد بن إبراهيم المرجع السابق ص. 11 وانظر أيضا، ابن عاشور محمد الفاضل، تراجم الأعلام، الدّار التونسية للنشر ط. 1970، ص. 139 وما بعدها.

للأب فهو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور[1] وقد حفظ ابن عاشور القرآن الكريم والحديث والمتون العلمية[2]، والأدبية والشعرية المختلفة جريا على عادة عصره، وقد كان له شيوخ كثيرون منهم الشيخ إبراهيم المارغني[3] والشيخ سالم بوحاجب[4] والشيخ صالح الشريف[5] والشيخ عمر بن الشّيخ[6] والشيخ محمد النخلي القيرواني. وقد كان كل واحد من هؤلاء الشيوخ وعاءً من أوعية العلم له حظّ معلرم وحصاد موفور في الصعيد الديني والأدبي والاجتماعي، وهو ما أثمر عند محمد الطاهر بن عاشور فكرا لامعا وملكة متّقدة وبصيرة نافذة، وزان ذلك جميعا قوّة الحفظ وجمال اللفظ، وحفظ التراث مع القدرة على التجديد والبعد عن التقليد. وقد كان لمحمد الطاهر بن عاشور إسهام مشهود في مجال الإصلاح الدّيني مقتفيا في ذلك أثر بعض شيوخه حذو النّعل بالنّعل، وقد ظهرت ثمار هذا الإصلاح بصورة جلية لّما سمي عميدا للجامعة الزيتونية حيث كانت من أبرز إصلاحاته[7]:

- تطوير التعليم الزيتوني حيث أدخل مواد جديدة للتدريس كالفيزياء والكيمياء والجبر، فوازن بذلك بين العلم الديني والعلم المدني.

- أسهم إسهامًا كبيرًا في المجمعين اللّغويين بدمشق والقاهرة، فجمع في ذلك بين ضرورة حفظ الدّين وحفظ اللسان. وكانت وفاة محمد الطاهر ابن عاشور في 13 من رجب 1393

---

1 -هو أحد فقهاء المالكية وقضاتها في القرن 13 هـ/19 م ينظر: بوزغيبة محمد بن إبراهيم، المرجع السابق، ص. 11 وكذا، النيفر محمد عنوان الأريب عمّا نشأ بالمملكة التونسية من عالم وأديب، المطبعة التونسية، 1351 هـ ج 2 ص. 122.

2 -بوزغيبة، المرجع السابق، ص. 11.

3 -ذكره ابن عاشور محمد الفاضل، أركان النهضة الأدبية بتونس، مكتبة النجاح، دون تاريخ ص. 39.

4 - يظر:الخضر محمد حسين، المرجع السابق، ص. 30.

5- ينظر: مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر العربي، بيروت، دون تاريخ ص. 425 رقم 1687.

6-ينظر: الخضر، محمد حسين، المرجع السابق، ص. 112.

7-بوزغيبة محمد بن إبراهيم، المرجع السابق ص. 13

هجرية، الموافق 12 أوت 1973، ودفن بمقبرة الزلاج تاركًا كتبا قيمة وآثــارا نفيــسة[1] ذاع صيتها في الشرق والغرب، وامتدّ نفعها إلى العلماء والعوام على سوآء، فكلّ نهل من علمــه واغترف من معينه. ومن أهم آثار محمد الطاهر ابن عاشور التي تتنوّع بين العلــوم الدّينيــة الإسلامية والفنون الأدبية والشعرية[2]:

- كتاب التّحرير والتّنوير الذي يعدّ عمدة في التفسير البلاغي للنّص القرآني.
- حاشية على التنقيح للقرافي.
- كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.
- الوقف وأثره في الإسلام.
- تحقيق ديوان بشار بن برد.
- تحقيق ديوان النابغة الذبياني.
- أصول النظّام الاجتماعي في الإسلام.
- مقاصد الشريعة الإسلامية.

ولمحمد الطاهر ابن عاشور مؤلفات أخرى مطبوعة ومخطوطة[3] وقد استوقفني من هــذه الكتب كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية وكتاب التّحرير والتنوير وكتاب أصــول النظّــام الاجتماعي في الإسلام. وذلك لعلّة موضوعية رهي أنّ هذه الكتب تحمل في طياها كثيرا من الحقائق، أو ما هو دونها من القرائن الدّالة دلالة مباشرة أو غير مباشرة عن منــهج محمــد الطاهر ابن عاشور في نقد الأديان في ضوء نظريته في مقاصد الشريعة.

1- يراجع: ترجمته في الزمرلي الصادق، أعلام تونسيون، تحقيق حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986 ص. 361 وما بعدها.

2-بوزغيبة محمد بن إبراهيم، المرجع السابق ص. 14.

3- ينظر: محفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين دار الغرب الإسلامي ط. 2 - 1982 ج3 ص. 307 -309 وانظر الغالي بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره (دون ذكر الناشر)، ص. 51. 53.

مصادر محمد الطاهر ابن عاشور في نقد الأديان: لا شك أنّ محمد الطاهر ابن عاشور قد ركّز في نقد الأديان على نوعين من المصادر، المصادر التّوقيفية القرآن والسنّة والمصادر الأخرى التوفيقية الاجتهادية. واعتماد ابن عاشور على مصادر الوحي القرآن والسنّة في نقد الأديان يظهر من طريقته في تفسير بعض الآيات المتعلّقة بالدّين الإسلامي من حيث هو دين الحنيفية لخلوه من شوائب الإشراك، أو لأنّه أشدّ الأديان في قطع دابر الإشراك[1]. مستلهما ذلك من المعاني والدلالات والإيحاءات التي يشير إليها قول الله تعالى: **(فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم ولكن أكثر النّاس لا يعلمون)**[2].

ويصدر محمد الطاهر ابن عاشور هذه الآية بعبارة جامعة دالّة على المصدر الإلهي للقرآن الكريم نافية عنه دعوى التأليف البشري حيث يقول: "كلما لمح آيات القرآن قارئها المتبصر وتدبرها حقّ التدّبر وجد فصاحة إعجازه الدّال على أنّه ليس من مألوف كلام البشر، سارية في كلّ ما يحتويه ممّا له دلالة على مقدار من معاني الكلام البليغ، سواء كان جملا تامة الإفادة، أو تراكيب مكملة إفادة ما معها أو روابط تشدّ بين كلماته وتراكيبه عرى الالتئام فتكون للكلام كالسلك للعقد النّظيم، أو القالب الذي يفرغ فيه الذهب الكريم"[3]. واعتماد محمد الطاهر ابن عاشور على السنّة في نقد الأديان لا يقلّ أهمية من اعتماده على القرآن، ويرى هذا جليا في طريقته في سرد الأحاديث المختلفة التي تبين فساد جوهر الدّين في العقائد الوثنية وحتّى الكتابية منها بعد أن طالها التحريف فأفسد نظمها وحرّف فيها الكلم عن مواضعه.

أمّا مصادر محمد الطاهر ابن عاشور في نقد الأديان من غير القرآن والسنّة فهي كثيرة، من ذلك ما كتبه أبو منصور الماتريدي والباقلاني وإمام الحرمين الجويني والشهرتاني وفي

1- ابن عاشور محمد الطاهر، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، الشركة التونسية للتوزيع، 1985، ص. 37

2-الروم، 30.

3 -ابن عاشور، المرجع السابق، ص. 36.

الجملة فإنه قد شكّلت كتب التفسير المختلفة وكتب الأحاديث والمصادر الكتابية وفي مقدمتها الكتاب المقدس مصدرا هامًا من مصادر ابن عاشور في نقد الأديان كما نلمح ذلك في تفسيره المسمّى "التَحرير والتنوير"[1].

2- منهج محمد الطاهر ابن عاشور في نقد الأديان من خلال نظريته في مقاصد الشريعة:

نظرية مقاصد الشريعة عند ابن عاشور: تقوم نظرية تحقيق مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور على جملة قواعد منها:

أولا: إثبات أن للشريعة مقاصد من التشريع، فقد ذكر ابن عاشور[2]. أنّ الشرائع كلّها وبخاصة شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، ولذلك لا جدوى من الشريعة إذا اقتصر أهلها على طلب الأحكام ورغبوا في معرفة مقاصد الشريعة لهذه الأحكام فمعرفة المقصد من التشريع هو مناط الشريعة.

ثانيا: إثبات أن الفقه لا يغني عن معرفة مقاصد الشريعة، فقد بيّن ابن عاشور أنّ فقه الشريعة عند المجتهدين لا يعني فهم أقوالها واستفادة مدلولات هذه الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي والنقل الشرعي، ولا يعني كذلك البحث عمّا يعارض الأدلة، أو قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه ولا يعني إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما اجتمع عند المجتهدين من أدلة الشريعة علاوة على هذه المنوطات كلّها ينبغي أن يقوم على معرفة علل الأحكام وحكمة التشريع، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها[3]. أمّا

1- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.

2-ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص. 13 وما بعدها.

3-ويقصد بها الأنحاء التي يقع بها تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص. 15.

النحو الرابع[1]. فاحتياجه فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا"[2].

ثالثا: يرى محمد الطاهر بن عاشور أنّ طرق إثبات المقاصد الشرعية كثيرة منها:

- **الطريق الأول:** وهو استقراء الشريعة في تصرفاتها وهو على نوعين أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها فإنّ باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة وهذا النوع الأول وأمّا النوع الثاني فهو استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأنّ تلك العلة مقصد مراد للشارع[3].

- **الطريق الثاني:** إثبات المقاصد الشرعيّة من أدلة القرآن الواضحة الدلالة لكون القرآن متواتر اللفظ قطعيّه يحصل اليقين بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى، ولكنه لكونه ظنّي الدلالة يحتاج إلى دلالة واضحة تقويّه ليحصل به اليقين.

- **الطريق الثالث:** إثبات المقاصد الشرعية بالسنة المتواترة وفي ذلك يقول ابن عاشور: "وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلاّ في حالين: الحال الأول المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملا من النبي صلى الله عليه وسلم. . . والحال الثاني تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بحيث يستخلص من مجموعها مقصدًا شرعيا"[4]. وبعد أن بيّن محمد الطاهر ابن عاشور طرق إثبات المقاصد الشرعية طفق يبين بعد ذلك الطرق والكيفيات التي يعرف بها ما هو مقصود

1-ويقصد به حسب ابن عاشور حكم لفعل أو حادث حدث للنّاس لا يعرف في حكمه فيما لا للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا له نظير يقاس عليه. انظر ابن عاشور. المرجع السابق ص. 15.

2-المصدر نفسه ص. 15.

3 -المصدر نفسه ص. 19.

4- ابن عاشور المرجع السابق، ص. 21.

للشارع ممّا ليس مقصودًا له، وقد رجع في ذلك إلى ما قرّره الشاطبي[1]. الذي قال إنّ النظر في المقاصد بحسب التقسيم العقلي ينقسم إلى ثمانية أقسام:

الأول: ربط المقاصد الشرعية بوجود النصوص الشرعية وتحمل النصوص في كل ذلك على الظاهر مطلقا كما هو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظّان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

الثاني: عدم جدوى ربط المقاصد الشرعية بظاهر النصوص وربطها بما تبطنه هذه النصوص من دلالات لا يكفي الظاهر لمعرفتها وهو رأي الباطنية.

الثالث: ربط المقاصد الشرعية بالنصوص الظاهرة والمعاني الباطنة على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنص ولا العكس، والغاية من ذلك أن الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهذا هو رأي جمهور العلماء.

الرابع: إثبات المقاصد الشرعية بما ثبت من أقوال السلف: وهذا الأمر حسب محمد الطاهر ابن عاشور[2]. " يتنزّل منزلة طريق من طرق إثبات المقاصد الشرعية ولكنّه لا يعدّ في عدادها من حيث أنّه لا توجد حجّة في كلّ قول من أقوال السّلف، إذ بعضها غير مصرّح صاحبه بأنّه راعى في كلامه المقصد وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه ولكنّه لا يعد بمفرده حجة لأنه يقصر على أنه رأي من صاحبه في فهم مقصد الشريعة. ولكن مناط الحجة بأقوال السلف بحيث تكون دالّة على مقاصد الشريعة يتحقق بتكاثر وتواتر هذه الأقوال، يقول محمد الطاهر ابن عاشور: " ولكن مناط الحجة لنا بأقوالهم أنّها دالة على أنّ مقاصد الشريعة على الجملة واجب الاعتبار وأنّ أقوالهم أيضا لّما تكاثرت قد أنبأتنا بأهم كانوا يتقصّون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع وقد مثل ابن عاشور بأمثلة كبيرة يتجلّى بها الناظر مقدار اعتبار سلف العلماء لهذه الغرض المهم أي استقراء مقاصد الشريعة من التشريع[3].

1- ينظر: الشاطبي، الموافقات ط. تونس، ج 2، ص. 247.

2 -ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 24.

2 -المصدر نفسه، ص. 24.

الخامس: يرى محمد الطاهر ابن عاشور أنّ أدّلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوصل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به. . . ويهمل ما قدمتاه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق"[1].

السادس: إثبات ابن عاشور أن المقاصد الشرعية رتبتان قطعية وظنية وقد ساق في ذلك ما أورده بعض النظار من علماء أصول الفقه من بناء المقاصد الشرعية القطعية على الأصول الفقهية القطعية، على اختلاف بينهم في النظرة إلى القطعي من المقاصد والقطعي من الأصول ومن الذين ذكر ابن عاشور رأيهم في هذا الباب إمام الحرمين الجويني وشهاب الدين القرافي وأبو إسحاق الشاطبي.

- **السابع**: إثبات ابن عاشور أنّ بعض الأحكام الشرعية معلّلة بمقاصدها وبعضها خلو عن التعليل وهي الأحكام التعبدية، يقول ابن عاشور: ". . . فكانت الأحكام عندهم(أي الفقهاء) قسمين: معلل وتعبدي وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير، غير أنّنا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام، قسم معلّل لا محالة وهو ما كانت علته منصوصة أو مومئا إليها وقسم تعبدي وهو ما لا يُهتدى إلى حكمته وقسم متوسط بين القسمين وهو ما كانت علّته خفية واستنبط له الفقهاء علّة واختلفوا فيه"[2].

- **الثامن**: إثبات ابن عاشور أنّ هناك مقاصد عامة من التشريع وهي في الجملة بيان المصلحة والمفسدة، يقول ابن عاشور: " أمّا المصلحة فهي كاسمها شيء فيه صلاح قوي. ويظهر لي أن نعرّفها بأنّها وصف للفعل يحصل به الصّلاح أي النفع منه دائما أو غالبًا

1- المصدر نفسه، ص. 27.

2-ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 45.

للجمهور أو للآحاد". . . وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحة وهي وصف للفعل يحصل به الفساد أي الضرر دائما أو غالبا للجمهور أو للآحاد[1].

- منهج الطاهر ابن عاشور في نقد الأديان من خلال نظريته في مقاصد الشريعة:

إنّ منهج محمد الطاهر ابن عاشور في نقد الأديان مرتبط بمدى تحقيق هذه الأديان للمقاصد الشرعية التي تتلخص في مقاصد خمسة وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ النسل وقد بسط ابن عاشور الكليات والضوابط العامة لهذه المقاصد[2]. ويتبين من استقراء عباراته وألفاظه وسياقاته النّصوص التي استدلّ بها أنّ منهجه في نقد الأديان لا يخرج عن منهجه في إثبات مقاصد الشريعة، وعليه فإن هذا المنهج يتحدّد على النحو الآتي:

1- منهج ربط التشريع الديني بالمقصد الفطري: لقد بيّن ابن عاشور بناء مقاصد الشريعة على الفطرة، ومدار هذا المنهج عنده قول الله تعالى: (**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله. ذلك الدّين القيّم**)[3]. والمراد بالدين حسب محمد الطاهر بن عاشور دين الإسلام لا محالة، لأن الخطاب لمحمد صلى الله عليه وسلم فهو مأمور بإقامة وجهه للدين المرسل به، والتعريف في الدين من قوله تعالى: (**فأقم وجهك للدين حنيفا**)[4] . وتعريف العهد وهو ما عهده الرسول صلى الله عليه وسلم مما أنزل عليه من العقائد والشريعة كلها، كما قال تعالى: (**شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينابه إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**)[5] والفطرة في قوله تعالى: (**فطرة الله التي فطر الناس عليها**)[1]. مراد بها جملة الدين

1-المصدر نفسه، ص. 65.

2 -المصدر نفسه من ص. 16 إلى ص. 35.

3 -الروم، 30.

4-الروم، 30.

5 -الشورى، 13.

بعقائده وشرائعه بذلك فسرها الزمخشري حيث قال في الكشاف: "والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام". ووصف الإسلام بأنه دين الفطرة يفضي -حسب محمد الطاهر بن عاشور- إلى ردّ العقائد الدينية الأخرى المنافية للفطرة التي جُبل النّوع الإنساني عليها، وفي ذلك يقول ابن عاشور[2]: وقد استبان لك أنّ الفطرة النّفسية للإنسان هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة فهي المراد من قوله تعالى: (**فطرة الله التي فطر الناس عليها**) وهي صالحة لصدور الفضائل عنها كما شهد به قوله تعالى: (**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات**)[3] .

ويرى ابن عاشور أنّ المراد برد الإنسان أسفل سافلين انتقال النّاس إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة أي الخروج عن الأصول الفطرية التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذن الصّالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذن ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله"[4].

وربط التشريع الديني بالمقصد الفطري وصف لا يتحقق كما يقول ابن عاشور إلا في الإسلام بكونه الدّين الذي حالف فطرة الناس و لم يخالفها ووافقها و لم يفارقها وهو ما يعد فضيلة للإسلام على سائر الأديان[5]، ويعضّد هذا ما ورد في الحديث الصحيح " يولد الولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[6]. ويرى ابن عاشور أنّ الفطرة مرادفة للإسلام من حيث هو دين خاتم مهيمن وليس من حيث هو دين توحيد وحسب، فقد وجد

1-الروم، 30.

2-ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 58.

3 -التين 4.

4-ابن عاشور، المرجع السابق، ص. 58.

5-بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، 1979 ص. 17.

6-حديث ذكرته كتب الصحاح.

التوحيد في اليهودية ووجد أيضا في النصرانية التي قالت بعض فرقها وطوائفها بالتوحيد، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "فتراه[1] قابل الفطرة بالتهويد والتنصير والتمجيس دون الإشراك واليهودية دين توحيد والنصرانية يقول كثير من طوائفها بالتوحيد عل اختلاف في بيانه وتقريره، فلو كان المراد من الفطرة خصوص التوحيد لكان الأولى أن تقابل بالمجوسية وبشرك الجاهلية"[2]

إنّ الفطرة كما يؤكد محمد الطاهر ابن عاشور هي جماع الفضائل الإنسانية التي أقيمت عليها الحضارة الإنسانية الأولى من توخي الصلاح ودرء الفساد وإصابة الحقّ سواء كان حصولها بالإلهام المودع في الخلقة والجبلة الإنسانية أو بواسطة تلقين الوحي الإلهي. ويرى ابن عاشور أنّ وصف الإسلام بأنه الفطرة ليس المقصود منه أن تعاليم الإسلام لا تشتمل إلا على ما هو الفطرة أو هي الفطرة وحدها، بل المقصود منه أنّ الأصول التي في الإسلام هي من الفطرة[3] فإنّ من الفطرة ما هو ذائع شائع في المجتمع الإنساني فجاء الإسلام فدعا إليه وحرّض عليه وخاصة ما كان من قبيل العوائد الصالحة الموروثة في البشر والتي أثارها مقاصد خيرية سالمة من الأضرار، أو ألهمت إليها توفيقات إلهية مترهة عن الغايات الخبيثة فصارت أدبا راسخا في الأنفس وظهرت لها آثار جميلة في إقامة نظام المعاملة بين باعث خير ووازع شر[4].

ويفهم مما قاله ابن عاشور أنّه وجدت مع الحياة الإنسانية منذ البداية جملة من الفضائل والعوائد الإنسانية، ولكنّ هذه العوائد لم يضبطها ضابط من دين ولم يحرسها حارس من تشريع فتلاشت واضمحلّت حتى انتهت في كثير من المجتمعات الإنسانية، وحتى الدينية منها التي أفرغت التشريع الديني من كلّ سمت ومقصد فطري، ويضرب ابن عاشور مثالا على

---

1 -أي الرسول ص. لى الله عليه وسلم في الحديث (يولد الولد على الفطرة).

2-ابن عاشور، المرجع السابق، ص. 17.

3-المصدر نفسه، ص. 19.

4-المصدر نفسه، ص. 19.

ذلك بما حدث في تاريخ النهضة الأوروبية التي احتكمت إلى العقل وخلعت عنها ربقة الدين، وفي ذلك يقول: "وقد شهد تاريخ النهضة بأنّ جمعا من فلاسفة فرنسا مثل فولتير[1] وديدرو[2]. وجان جاك روسو[3] كانوا في وقت الثورة حاولوا نبذ وخلع الديانات وتحكيم مجرد العقل في جميع أحوال المجتمع فظهرت لذلك آثار في الأخلاق لجأوا بعد حين إلى رأب ثلمتها ورم منهارها"[4].

وما كان لهذه الدعوة إلى نبذ الديانات أن تجد لها صدى لولا أن طبيعة هذه الديانات قد أعانت عليها، فإنّ رجال الدّين في أوروبا انعزلوا عن الحياة الاجتماعية قبل أن يُعزلوا فكان لهذا الانعزال والعزل أثره في حدوث الفصام بين التشريعات الدينية والنظم الاجتماعية فأدّى هذا بالضرورة إلى قصور الدّين عن آداء وظيفته التشريعية والاجتماعية.

ومن الواضح كما يستنبط من بعض النصوص الدينية الكتابية أن هذه النصوص تنأى بالتشريع عن كل مقصد فطري يعطي قيمة لفضيلة الاستقامة النفسية وما يتصّل بها من قداسة السيرة وعظمة الأثر الذي يتحقق على مستويات متفاوتة ومختلفة وخاصة عندما ننتقل من مقام الإنسانية العادية إلى مقام الإنسانية النبوية أو الرسولية التي يمثلها صفوة الخلق وهم الأنبياء.

إنّ الإنسان لا يسعه أن يسوغ بعض النصوص الدّينية التي تناقض الفطرة الإنسانية أو تقضي على الفضائل الإنسانية أو تعطي مفهوما مبتذلا للدّين يجعله لا يتفق مع الأخلاق في شيء وتحضرني هنا كثير من السفاهات الأخلاقية التي تنطوي عليها بعض نصوص الكتاب المقدس ومن ذلك مثلا في سفر التكوين[5]: (عن نوح أنه: " ابتدأ يكون فلاحًا وشرب من

1-من رجال عصر النهضة الأوروبية له (مقالة في التسامح)

2-من رجال عصر النهضة الأوروبية.

3-من رجال النهضة الأوروبية له (العقد الاجتماعي).

4-ابن عاشور، المرجع السابق ص. 19.

5- التكوين 25/20/9.

الخمر فسكر وتعرّى داخل خبائه فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجا فأخذ سام ويافث الرّداء ووضعاه على أكتافهما ومشيا إلى الوراء وسترا عورة أبيهما فلما استيقظ نوح من خمره علم ما فعل به ابنه الصغير فقال: "ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته"). وجاء في سفر التكوين أيضا عن لوط وبنتيه: " فسكن في المغارة هو وابنتاه وقالت البكر للصغيرة أبونا قد شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كلّ الأرض هلم نسقي أبانا خمرا ونضطجع معه فنحيي مع أبينا نسلا. فسقا أباهما خمرا في تلك الليلة ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها و لم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها)[1].

هذه النّصوص وما إليها وما إليها من نصوص الكتاب المقدس أوردنا منها ما أوردناه ولا نناقشه أو نتعرض لنفيه وإثباته لأننا في غنى عن الخوض في الجدل الديني بشأنها، لأنّ أقصى ما نريده أن نثبت أن مثل هذه النصوص لا تنطوي مطلقا على المقاصد الفطرية التي جاء بها الدّين الإلهي، لأنها جعلت الرعونة والمفاسد الأخلاقية مظهرا من مظاهر الدين وهي في حقيقة الأمر بعيدة عنه كل البعد، لأن العبرة في الدين ليست بظاهر التشريع الديني ولكن العبرة بما يتضمنه من مقاصد شرعية فطرية تعطي معنى أخلاقيا للوجود الإنساني.

وهنا أعود إلى ما قاله ابن عاشور من أنّ فضل الإسلام على سائر الأديان ليس لأنه دين وكفى أي جملة من الأحكام والتشريعات والاعتقادات، بل لأنّه دين تنطوي عقائده الدينية وأحكامه التشريعية على ما هو خير ممّا جاءت به الأديان الأخرى.

إنّ الرّبط بين التشريع الديني والمقصد الفطري لهذا التشريع هو الذي جعل الإسلام مساويا مساوقا للفطرة المتقررة في نفوس سائر البشر لتكون الجامعة العامة للبشر مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم وهو وصف الفطرة لأن شعوب البشر - وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد والمشارب والتعاليم - لا يمكنهم أن يجتمعوا أو بالأحرى لا يمكن جمعهم جمعا علميا غير وهمي في جامعة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئا مرتكزا في سائر

1-التكوين 19/30-33.

النفوس وقدرًا مشتركا بينهم لا يتخلف ولا يختلف، فذلك ضمان لانتفاء الغواية عن أتباعه وأمته، بحيث لو انحرفوا عنه انحرافا قليلا لا يلبثون أن يراجعوه ويهتدوا إلى إقامته"[1].

2- منهج الموازنة بين النقل والعقل في تقرير الدين: ولعلّ الإسلام هو الدين الوحيد بين الأديان الذي تقرّر عقائده بمراعاة النّص النقلي والنظر العقلي وذلك على خلاف النصرانية مثلا التي يقول عنها محمد عبده[2] إنّ من الأصول التي قامت عليها الإيمان بغير المعقول وهو عند المسيحيين أصل الأصول لا يختلف فيه كاثوليك ولا أرثودكس ولا بروستانت، وهو أنّ الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأنّ من الدّين ما هو فوق العقل بمعنى ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به. إنّ جوهر العقيدة المسيحية يقوم على الإيمان بأنّ الكتب المقدسة حاوية كلّ ما يحتاج إليه البشر والمعاش والمعاد ومن ثمّ فإن التسليم بما حوته هذه الكتب واجب ديني لا محيص عنه حتّى ولو كان ما تحتويه من اعتقادات دينية وأحكام تشريعية وآداب نفسية وغيرها، مما يضارب العقل أو يخالف شاهد الحس[3].

ولا يختلف موقف ابن عاشور من النقل والعقل عمّا قرره محمد عبده، فقد أثبت محمد عبده النظر العقلي لتحصيل الإيمان فقال: "فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي هو وسيلة الإيمان الصحيح"[4].

وقد بلغ هذا الأصل – أساس اعتبار النظر العقلي لتحصيل الإيمان - بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة: إنّ الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن فهو ناج فأي سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟[5]

1-ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص. 20.

2-عبده محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988، ص. 23.

3-عبده محمد المرجع السابق، ص. 45.

4-عبده محمد المرجع السابق ص. 45

5-المصدر نفسه، ص. 45.

وأثبت محمد عبده أنّه ينبغي تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض فيقول في ذلك "اتفق أهل الملّة الإسلامية إلاّ قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل[1] أخذ بما دلّ عليه العقل وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه والطريق الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه على ما أثبته العقل[2].

ويقرر ابن عاشور قاعدة الموازنة بين النقل والعقل في تقرير أحكام الدّين والشريعة بمعرفة اختصاص ومجال كلّ منهما فيقول في معرض حديثه عن منهج الإسلام في إقامة أصول النظام نظام الحكم ونظام العبادات والمعاملات بعد أن قسمه إلى أقسام فقال في القسم الأول المتعلق بأصول إصلاح الأفراد: ". . . ثمّ إنّ هذا التقسيم الذي فرضناه إنّما هو في العلوم والتكاليف التي تدخل تحت سلطان الإدراك البشري، بحيث إذا وقع التردد فيها أو طلب الاستدلال عليها يمكن الانتهاء في الاستدلال عليها إلى البراهين التي تقوم بها الحجة حتى إذا خفي المطلوب وارتقى الاستدلال فلا بد أن ينتهي إلى دليل ضروري من حس أو عقل، أعني في الأمور التي يمكن بواسطة الحس أو بالبرهان التصديق بها أو التكذيب.

أما ما لا يدخل تحت سلطان الإدراك البشري، وهو ما كان راجعًا إلى عالم الغيب، أي العوالم التي تجاوزت نظام عالم المادة وهي العوالم المرتبة نظمها على غير النظام الذي جعل عليه عالم هذه الحياة فما أعرض الشارع عن بيانه في هذا النوع يجب أن تقتدي به كما علمنا الله تعالى: ﴿**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا**

1-المصدر نفسه، ص. 45، 46.

2-لمصدر نفسه، ص. 45، 46.

قليلا ﴾[1] وما أعطاه الشارع حظًّا من بيان لحقيقته يجب أن نتلقاها على قدر ما بينها الشارع دون زيادة"[2].

3- منهج الإصلاح العقدي: يقول ابن عاشور: " لقد كان شأن الاعتقاد أوّل ما اهتم به الإسلام، فكان ابتداء الدعوة إلى الإيمان بالله الواحد ونبذ الأصنام وقد جعل ذلك ميـز الخير كله"[3]. ومنهج الإصلاح العقدي عند ابن عاشور يميز بمراحل منها:

– ضرورة التصدي للخطأ أو الإلحاد في صفات الله تعالى وهو ما يعرض للعقائد الدينية التي صحت أصولها وأهلها وإن كانوا قد آمنوا بوجود الله وتقديسه هم خلطوا ذلك بإثبات صفات عنه لا تناسب قدسيته ما قال تعالى: **﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾**[4] فهم يأخـذون من الإشراك بنصيب إذ ليس الإشراك إلا خطأ في أعظم صفة لله وهي الوحدانية، ويأخذون من التعطيل بنصيب لأن إثبات صفات لا تليق بالله تعالى يستلزم نفي أضدادها الـتي هـي كمالات وإنّ إثبات إله متصف بغير صفات الله بمترلة نفي ذلك الموصوف، ويـرى محمـد الطاهر ابن عاشور[5] . أن الشرائع الإلهية كلها جاءت بالصّدق وتصدّت لإبطال الإشـراك والتشنيع بحال أهله والأمر بتوحيد الله وتتريهه، ولكن ما سبق الإسلام منها كان بيانه موجزا فيما يجب لله من الصفات وما يستحيل وما يجوز فمن أجل ذلك عبدت بنو إسرائيل العجل ورسولهم يبين ظهرانيهم، وجوّزوا في كتابهم قصّة أنّ يعقوب صارع الرّب ليلة كاملة، وهو لا يشعر أنه يصارع ربه حتى قال له في آخر المصارعة لا يدعك اسمك يعقوب بل إسـرائيل لأنّك جاهدت مع الله والناس وقدرت[6].

1 -الإسراء 85.

2-ابن عاشور أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص. 45

3-المصدر نفسه، ص. 49.

4-وردت في الزمر 67 والأنعام 91.

5-ابن عاشور، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص. 49.

6-النّص من الإصحاح 28/32 وجاء قبله 24/32 (فبقي يعقوب وحده، وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر)

إن الإسلام _حسب منهج محمد الطاهر بن عاشور _ دين لا يضارعه دين من الأديان في شدّة الاهتمام بتوضيح العقيدة وتحديد معانيها والحرص على تلقينها وإقامة دلائلها[1].

إن هذا الاهتمام بإصلاح العقائد في الإسلام هو الذّي جعل المسلمين يسلمون من نزعات الشرك الشرك والتعطيل وحقيقة التجسيم في سائر عصور الإسلام، ولم يقع بينهم اختلاف في أصل العقيدة، وإنّما اختلفوا اختلافات علمية في بعض المسائل التي لا تخرج عن حكم الإيمان[2].

إنّ منهج الإصلاح العقدي في الإسلام كما يقول ابن عاشور يركز على القضية الإيمانية الجوهرية التي لا تصلح العقيدة إلا بها وهي الإيمان بالله الواحد ونبذ الأصنام، فيقول في ذلك: " لقد كان شأن الاعتقاد أوّل ما اهتم به الإسلام، فكان ابتداء الدّعوة إلى الإيمان بالله الواحد ونبذ الأصنام وقد جعل ذلك مبنى الخير كله[3] ويعلّل ابن عاشور هذا تعليلا بليغا بناء على قوله تعالى: " ثم كان من الذين آمنوا " أي أنّ الإيمان مرتبط بالعمل الصالح، فلا أثر لهذه الإيمان إذا لم يؤد إلى نبذ الوثنية والصّنمية.

وإنّ أكثر الشوائب التي أصابت العقيدة الإيمانية كانت بسبب الزّيغ الذي حدث في تأويل صفات الله وفي ذلك يقول ابن عاشور: "وإنّ إعلان ما يجب على المؤمن اعتقاده من صفات الله تعالى هو تكملة لإصلاح الاعتقاد، لأن تصوّر الإله موصوفا بصفات غير كاملة يفيت[4] المقصود من إثبات وجوده ووحدانيته، لأنه إذا كان موجودا و لم يكن كاملا كان وجوده قريبا من العدم، فالحاجة إلى تقرير ما يجب على المؤمن من معرفته مع اعتقاد عموم علمه وقدرته على ما يرد حاجة أكيدة[5].

1-ابن عاشور، المرجع السابق، ص. 49.

2-ابن عاشور، المرجع السابق، ص. 49.

3- المصدر نفسه، ص. 49.

4-لعلّه يقصد يفوّت وما ذكره ابن عاشور هو وجه صحيح في اللغة من الفعل فوّت أو فيت.

5-ابن عاشور، المرجع السابق، ص. 49.

ويرى ابن عاشور أنّ الإسلام أحاط إصلاح العقيدة بأمرين عظيمين هما التفصيل والتعليل، فأمّا التفصيل فهو _كما يقول _ بأمور ثلاثة أوّلها بتمام الإيضاح لسائر المسلمين وبإعلان فضائح الضالين في العقيدة على اختلاف ضلالهم والأغلاط عليهم وسدّ ذرائع الشرك واجتثاث عروقه[1]: وبهذه الطريقة نهى الإسلام عن اتخاذ التماثيل وأكدّ النهي عن اتخاذ القبور مساجد، وأمّا التّعليل فذلك باستدعاء والعقول إلى الاستدلال على وجود الله وعلى صفاته التي دلّ عليها تنزيهه.

إنّ منهج الإصلاح العقدي في الإسلام حسب رأي ابن عاشور، -وهو في ذلك إلى رأي جمهور العلماء وعموم الأمة- يقوم على إثبات عقيدة التّوحيد التّي تستوي بين الناس مهما اختلفت مقاماتهم في عبوديتهم لله، وهذه العبودية ترفض الوساطة في العبادة التي تحول بين المعبود وعبيده وهم الخلق على اختلاف أجناسهم ومراتبهم، وفي ذلك يقول ابن عاشور في بيان هذه المسائل (. . . فهذه العقيدة التي تقبلها العقول المستنيرة ولا تجافيها الفلسفة الحقّة ولأجلها كان المسلمون معصومين من الكفر)[2].

4- منهج الإصلاح الفكري: ويقصد به عند ابن عاشور أنّ العقيدة أساس التفكير، وهي الفكرة الأولى للإنسان فيما هو خارج عن حاجته فإذا ربّي الإنسان العقل على صحّة الاعتقاد حفظه عن مخامرة الأوهام الضّالة فشبّ على سبر الحقائق والمدركات الصحيحة فنبا عن الباطل وتهيّأ لقبول التّعاليم الصّالحة والعمل للحق[3].

ولا يرى ابن عاشور العقيدة إلاّ تفكيرا مقدّسا ومختصا بموضوع معين وهو ووجود الله تعالى وصفاته وصفات رسله، ومن كونهما تفكيرا تتلقّى مبادئه وأوائله بصورة التّقليل والتّسليم للرّسول الموثوق بصدقه وبنصحه فيما يأمر به، ثمّ تقام الأدلة بعد تلقيها[4].

1-المصدر نفسه، ص. 50.

2-ابن عاشور، المرجع السابق، ص. 50.

3-المصدر نفسه، ص. 51.

4-المصدر نفسه، ص. 51.

ولأهمية إصلاح التفكير فيما يتصّل بشؤون العقيدة والشريعة والحياة يقول والحياة يقول ابن عاشور: "بهذا نستدل على أنّ إصلاح التفكير من أهم ما قصدته الشريعة الإسلامية في إقامة نظام الاجتماع من طريق صلاح الأفراد. وبهذا الفهم وجه اهتمام القرآن باستدعاء العقول للنّظر والتذّكر والتعقل والعلم والاعتبار وأنّ ذلك جرى على هذا المقصد فأنبأنا عن استقراء اهتمامه والإفصاح عنه بكلام رسوله"[1]. ويرى ابن عاشور أنّ استقراء نواحي إصلاح التّفكير الواردة في الإسلام استقراء عاجلا ينتهي إلى ثمان نواح تقتصر على اثنين منها وهي:

أ _ **التفكير في تلقي العقيدة،** لأن العقيدة هي أصل الإسلام، وبذلك فإنّ الدعوة إلى تصحيح التفكير عند المسلم في أوّل تلقيه للإسلام ضرورية قي الإسلام[2] ويرى ابن عاشور أن محاسن هذا التفكير تظهر في الضّلال الذي يتخبط فيه أهل الأديان الذّين انكبوا هذا الطريق وفي ذلك يقول: "وقد عاب القرآن عقائد الضالّين من المشركين وغيرهم بإقامة الحجة عليهم وبإظهار ما في مطاوي عقائدهم من أضن الرأي واضطراب الحجة"[3].

والتّفكير في تلقي العقيدة – حسب الطّاهر بن عاشور – يؤدي حتما إلى طلب الحجة والبرهان عليه[4]. ولذلك تحدى القرآن المشركين بطلب الحجّة فقال: (**قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قلبي بل أكثرهم لا يعلمون الحقّ فهم معرضون**[5]. ولمّا لم تسعف المشركين الحجّة التي طلبها القرآن، أوقفهم على اضطراب عقائدهم ومناقضات آرائهم.

1-المصدر نفسه، ص. 52.

2 -ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص. 53.

3-المصدر نفسه ص. 53.

4-المصدر نفسه ص. 53.

5-الأنبياء 24

ب _ التفكير في تلقي الشريعة: ويرى ابن عاشور أنّ صراحة القرآن والسنة في الأمر بالتفكير في تلقي الشريعة تبلغ مبلغ مالها في الدعوة إلى التفكير في العقيدة ووجه ذلك أن دلائل الأمور الاعتقادية أدخل في الفطرة وأوضح في الدلالة فكانت دعوة عامة الأمة إليها متيسرة بخلاف دلائل التشريع فإنها تخالف دلائل الاعتقاد من ثلاثة وجوه: الوجه الأول أنّها أخص دلالة وأدق مسلكا إلى الفطرة، فلا تتأهل لإدراكها جميع العقول، والثاني أنّ المقصد من مخاطبة الأمة بالشريعة وامتثالهم إليها أن يكون عملهم بها كاملة وهذا المقصد لا يناسبه وضع الشريعة للاستدلال بالنسبة لعموم الأمة. والثالث أن المخاطبة بالشريعة هم الذين استجابوا للإيمان وصدقوا الرسل، ولذلك فإنّ الصحيح والذّي لا ينبغي الالتفات إلى غيره هو أنّ الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشريعة ولكنهم يمنعون من الفساد في التصرفات[1].

ومنهج الإصلاح الفكري، في جانب الشريعة أمر معقول ذلك لأنّ تصحيح الشريعة من غير صاحب الشريعة أمر معقول ذلك لأنّ تصحيح الشريعة من غير صاحب شريعة أر غير وارد وغير متبادر. لأنّ الشريعة تكتسب عصمتها من الوحي أو من الرسول المعصوم. لقد انتهيت في هذا الموضوع إلى نتائج أذكر منها:

1- إن ابن عاشور سلك في نقد الأديان مسلكا يجلي عقائد الإسلام وينتصر لها من غير أن يطمس الحقائق الدينية الأخرى مما لا يتناقض قي ظاهره وجوهره مع أصول الإسلام. وإنه استخدم نظرية المقاصد الشرعية في نقد الأديان لعلة منطقية وهي أن هذه الأديان عدا الإسلام لم تراع تحقيق هذه المقاصد، بين منهجه في نقد الأديان بطريقة تتجاوز ظاهر التشريعات والعقائد الدينية إلى جوهرها وهو تحقيق الغاية من الوجود الإنساني.

1-ابن عاشور المرجع السابق، ص. 56.